

Hanna Stenström

Om inkluderande språk i bibelöversättningar

I en serie artiklar har Svensk Kyrkotidning uppmärksammat diskussionen om en ny bibelöversättning. Svenska bibelsällskapet har låtit göra en provöversättning av Lukasevangeliet 9:51-19:28 och Galaterbrevet. Ett motiv till en ny översättning ligger i arbetet med att skapa ett inkluderande språk. Hanna Stenström diskuterar här utmaningar och möjligheter i arbetet med ett inkluderande språk i en ny översättning och sätter in diskussionen i ett större sammanhang.

Motiven för den provöversättning av Luk 9:51-19:28 och Galaterbrevet som Svenska bibelsällskapet låtit göra är framförallt förändringar i bibelforskningen och förändrade översättningsideal. Till dessa förändringar hör diskussionen om inkluderande språk, ofta kallat "inklusive språk" efter engelskans "inclusive language". I mitt bidrag till diskussionen om provöversättningen vill jag kort sätta in den diskussionen i ett större sammanhang och ange några alternativa synsätt som finns på vad "inkluderande språk" är. Den litteratur jag tar upp ger också referenser för vidare studium.

Förändringarna när det gäller synen på "inkluderande språk" i bibelöversättningar är tydliga, mycket har hänt på förhållandevis kort tid. I *Evangelium enligt Markus och Maria* (1999), ett arbete om bibelöversättning till inkluderande språk nämner Fredrik Ivarsson att diskussionerna väcktes redan under Bibelkommissionens arbete med Bibel 2000 men inte vann gehör. När förståelse började komma inom kommissionen var det för sent. 1982 bemötte professorn i Nya testamentet i Uppsala, Harald Riesenfeld, som hade en avgörande roll i översättningsarbetet, krav på inkluderande översättning med orden "Vad skall man säga om det faktum att det endast är i lilla Sverige som några kvinnor och kvinnovänner har funnit det påkallat att reagera mot den grundtexttroga differentieringen av bildspråket i 'Guds söner' och 'Guds barn'?" (Ivarsson 1999:51 med

referenser). Diskussionen gällde då specifikt om Matt 5:9: ska översättas "de ska kallas Guds söner" eller "de ska kallas Guds barn".

Det är därför mycket intressant att se hur snabbt förändringen skett. Idag har vi fått en provöversättning av vissa NT-texter där Bibelsällskapets direktiv är att ett "könsinkluderande språk" ska användas. Därför översätts *adelphoi* i Galaterbrevet med "bröder och systrar". Det som för professor Riesenfeld 1982 var ett påfund av kvinnor och kvinnovänner i lilla Sverige, och därmed inte värt att ta på allvar, är norm i provöversättningen. Men bilden har idag blivit ännu mer komplex. I den artikel av NT-professorn Samuel Byrskog vid Lunds universitet som tidigare publicerats i *Svensk Kyrkotidning* (nummer 11-2015, s. 349-351) visas också översättningar till inkluderande språk men på närmast motsatta grunder än Riesenfelds. Visserligen skriver också Byrskog att översättningen "bröder och systrar" är problematisk som ett avsteg från grundtexten men hans huvudargument är att en sådan översättning döljer de för oss stötande, oacceptabla värderingarna i texten. Dessa värderingar måste hanteras inom ramen för "hermeneutiska och teologiska ställningstaganden om textens roll i läsarpoplevelsen och i bibelbaserat teologiskt skapande" (Byrskog 2015: 350) inte genom en översättning till könsinkluderande språk.

Skillnaderna mellan provöversättningens lösning på problem relate-

rade till det maskulina språket och Byrskogs motsvarar skillnader mellan olika feministiska strategier för att hantera detta språk. Kravet på inkluderande språk med avseende på kön är ett krav som växer ur feministisk kritik av Bibelns språk samt de värderingar och sociala strukturer som bibeltexterna avspeglar och legitimerar. Idag har kritiken blivit erkänd som giltigt långt utanför de små kretsar av "kvinnor och kvinnovänner" som Riesenfeld vägrade böja sig för. Den finns både i Bibelsällskapets direktiv och i Byrskogs artikel. Men det är inte självklart ens för feministiska teologer att (köns)inkluderande språk är lösningen, av de skäl Byrskog nämner.

Översättningar med problem

Jag vill redan inledningsvis göra klart att jag i allt väsentligt delar Byrskogs uppfattning om problemen med att översätta bibeltexter till (köns)inkluderande språk. Sådana översättningar riskerar att dölja reella problem som måste hanteras på annat sätt. Detta är inte i motsättning till mina feministiska övertygelser utan i linje med en sedan länge känd feministisk strategi, alltså en av flera möjliga feministiska strategier. Samtidigt gäller att . Bibeln faktiskt läses som i någon mening normativ text av många människor och fungerar så i religiösa gemenskaper. Därför kan vi idag inte bara skicka ut en okommenterad text där de som tilltalas vanligen är "bröder", där mannen är centrum och norm och

där tillvarons yttersta makt är en patriark. Frågan är hur detta ska lösas. En början måste vara att noga tänka igenom vilka noter en ny bibelöversättning behöver men också vad som måste finnas med av till exempel förord om bibelsyn och bibelöversättningsprinciper.

Det är också viktigt för mig personligen att skilja mellan bibelöversättningar och vad vi gör när vi formulerar oss själva, inklusive i liturgiska texter, böner och psalmer. När vi själva skapar texter måste vi bort från ”KINGFAP-language”, det språk som genomgående framställer Gud som ”KING, Father, Almighty, Patriarch”. Vi måste skapa ett inkluderande språk, med avseende på kön men också i den breda mening jag beskriver nedan. Jag kan här inte gå in på hur detta kan göras i praktiken. Det är en annan artikel.

När det gäller den nu aktuella provöversättningen är ju en aspekt att Galaterbrevet ställer oss inför speciella problem när det gäller inkluderande språk. Huvudproblemet i brevet är ju helt konkret frågan om icke-judiska män ska låta sig omskäras för att kunna bli med i den kristna gemenskapen och därmed i förbundet med Gud eller om det är tron och dopet som är vägen in. Detta är faktiskt ett strikt manligt problem.

Haltande parallell

Att jämföra omskärelsen med lagarna om menstruation är på flera sätt en haltande parallell, bland annat därför att omskärelse av män är en engångshandling som ger ett tecken på förbundstillhörighet medan regler om hur kvinnor förfar vid menstruation i likhet med regler kring mäns sädesavgång handlade om hur människor skulle hantera återkommande naturliga processer (även om kvinnor i förmoderna samhällen inte menstruerade så ofta som vi p.g.a. bland annat fler graviditeter): Men jämförelsen håller på en punkt: det handlar om något mycket konkret kroppsligt som bara det ena könet har – mens eller förhud. Kan vi ens föreställa oss ett brev från, t.ex. aposteln Junia till

systrarna i Galatien, som handlar om hur kristna kvinnor ska göra när de har mens? Att detta brev om mens lästs 1500 år och mer senare som ett brev om människors gudsrelation? Att vi skulle översätta det inkluderande så att Junia skriver till systrarna och bröderna om ”vad vi ska göra när vi har mens”?

Här vill jag bara för säkerhets skull ha sagt, att jag inte vill göra patriarkatet till ett judiskt problem. De tidiga kristna församlingarna var, som Kolosser- Efesier-breven och Pastoralbrevet visar, klart patriarkala, som det romerska samhälle de var del av. Samtidigt har ny forskning gjort troligt, att det i det samhälle där kristendomen började växa fram fanns diskussioner om kvinnors ställning på olika håll. Patriarkatet var reellt, men inte en statisk monolit. Det är också en annan artikel-

Såväl Fredrik Ivarsson som Susanne Scholz, i en artikel från 2010, framhåller att översättningar till könsinkluderande språk funnits före den feministiska teologin. Det verkligt nya är alltså att diskussionerna förs med kvinnoemancipatoriska, förtecken. Ivarsson lyfter fram, med referenser till tidigare forskning, exempel på hur bland annat Septuaginta översatte könsspecifika hebreiska ord till inkluderande ord på grekiska, alltså valde en översättning som motsvarar svenska ”barn” där ”söner” hade varit mer troget originalet (Ivarsson 1999: 10-11, 26). Än mer fascinerande är kanske att den första moderna översättningen till ”inkluderande språk” – fast utan att använda den termen och utan att vara fullt konsekvent – kom 1930; Adolph Ernst Knochs översättning *Concordant Version of the Sacred Scriptures* (Ivarsson 1999:26, Scholz 2010:7). Denne Knoch var till och med del av den fundamentalistiska kristna rörelsen i USA och hade alltså knappast några feministiska agendor när han drev att engelska ”man” måste förstås om inkluderande män, kvinnor, flickor och pojkar, och därför föredrog att översätta med ord som ”human” ”humanity”. För övrigt översatte han ordagrant, så att 1

Mos 1:26 blev ”Make will We humanity in Our image, and according to our likeness, and sway shall they have over the fish of the sea...” (Scholz 2010:7).

Scholz berättar också om den översättning som Julia e Smith utförde, publicerad 1876 *The Holy Bible. Containing the Old and New Testament; Translated Literally from the Original Tongues*. Denna beskrivs ibland felaktigt som en första feministisk bibelöversättning men är det inte utan en bokstavlig översättning som inte visar någon genusmedvetenhet. Däremot är översättningen unik genom att den inte bara gjordes av en kvinna. Även tryckpressen skötes av en kvinna, korekturläsaren var kvinna och alla som distribuerade och sålde den var kvinnor (Scholz 2010:10-11)

Diskussionerna om inkluderande språk

Diskussionerna om ”inkluderande språk” i kyrkliga sammanhang började dock föras med kraft internationellt när den feministiska teologin tog form på allvar under 1970-talet (Ivarsson 1999:26-27). Det handlade till att börja med framförallt om gudstjänstens språk. Det är därför följdriktigt att det första moderna exemplet på att bibeltexter gavs en inkluderande språkdräkt som del av ett konstruktivt feministiskt teologiskt arbete är ett lektionarium (=en evangeliebok), *An Inclusive Language Lectionary* (1983). Ivarsson ger i sitt arbete en översikt över fyra engelska översättningar med inkluderande språk, utöver *An Inclusive Language Lectionary*, alla publicerade 1983-1996 (Ivarsson 1999:27-33). Några av dem omfattar bara delar av Bibeln. Han visar med belysande exempel vad ”inkluderande språk” innebär i praktiken i dessa olika översättningar (Ivarsson 1999: 27-33 se också s 94-108). Detta kan kompletteras med Susanne Scholz översikt av delvis samma översättningar men också nyare översättningar, som också ger belysande exempel (Scholz 2010:7-12).

Diskussionerna om bibeltexternas



och gudstjänstens språk måste samtidigt ses som del av utvecklingar i bland annat svenska och engelska mot att använda språk som är i olika meningar "inkluderande" (Ivarsson 1999:18,40-41). Vi använder exempelvis inte manliga benämningar på människor när det inte handlar om just män. Vi har inte längre separata yrkesbenämningar för kvinnliga och manliga lärare eller diakoner. Fredrik Ivarsson ger flera exempel ur svenska bibelöversättningar från 1900-talet där tendensen mot ett mer inkluderande språk är tydlig, och där skälen till förändringen är strävan att skriva modern svenska, inte att förverkliga feministiska syften (Ivarsson 1999:40-45, 109-114).¹

I Sverige används, i teologiska och kyrkliga svenska sammanhang, två uttryck som vanligen ges samma innebörd, "inkluderande språk" och "inklusive språk". Det senare är en direktöversättning från engelskans "inclusive language". Valet av terminologi kan diskuteras (Ivarsson 1999:18-19) men här är inte platsen för det. Jag använder i denna artikel "inkluderande språk" eftersom det är den term som används i Bibelsällskapetets provöversättning, även om "inklusive språk" länge var det vanligare i teologiska och kyrkliga sammanhang. Jag tror också att "inkluderande språk" gör mer tydligt vad det handlar om (jämför Ivarsson 1999:19). Det är dock ingen nödvändig betydelseskilnad mellan "inklusive språk" och "inkluderande språk" utan de kan användas utbytbart. Däremot kan båda användas i en snävare och en bredare mening, och den bredare meningen kan dessutom vara mer eller mindre bred.

"Inkluderande språk" används ofta i svenska sammanhang, som i provöversättningen av Galaterbrevet och Luk 9-19, i den snäva mening: om inkluderande språk med avseende på kön. Begrepp som är – eller i alla fall lätt kan tolkas – som exklusivt manliga översätts inkluderande. Det grekiska *adelphoi*, "bröder" översätts då "bröder och systrar" om det inte faktiskt handlar om bara män, till ex-

empel (med ett tänkt exempel) "hans bröder Jakob och Andreas". På engelska kallas detta också för "non-sexist language", ett "icke-sexistiskt språk". Ett sådant språk inkluderar kvinnor men undviker också sexistiska stereotyper och nedvärderande uttryck för kvinnor och män. Mot 1900-talets slut kom sådant språkbruk att påbjudas i många organisationer och institutioner i USA och vad det innebar specificerades i regelverk (Ivarsson 1999:18). Ett icke-sexistiskt språk kan använda balanserade uttryck, alltså där "bröder" översätts med "bröder och systrar", och könsneutrala ord (Ivarsson 1999:18). Det senare har vi till exempel i förändringen från "riksdagsman" till "riksdagsledamot". Med andra ord: "mor och far" är balanserat, "förälder" är könsneutralt.

En bredare mening

I engelskt språkbruk används "inclusive language" också i en bredare mening, något som kanske är mindre känt i Sverige även om det är välkänt för dem som arbetar med att förändra gudstjänstens språk och oss andra som haft särskild anledning att arbeta med ämnet. Den bredare meningen innebär medvetenhet om att språk inte bara uteslutit, diskriminerat, osynliggjort och förnedrat kvinnor utan också gjort det samma mot andra förtryckta, marginaliserade och osynliggjorda grupper. Det kan exempelvis handla om etnicitet, klass, om människor som lever med sjukdomar och funktionshinder. Det kan handla om rasistiskt språk också i mer subtila former som när "mörkt, mörker; svart" används om något som är starkt negativt, ofta direkt ont (Ivarsson 1999:28). Om "inkluderande språk" ges denna bredare mening eftersträvas ett generellt "icke-diskriminerande språk" (Ivarsson 1999:18). I bibelöversättningssammanhang kan det också handla om hur man hanterar ställen i exempelvis Johannevangeliet där "judarna" används på ett judefientligt sätt. Ska man då översätta "judarna" eller till exempel "de religiösa ledarna"? (Ivarsson 1999:28). Det finns internationella

exempel på bibelöversättningar som använder "inkluderande språk" i denna breda mening.

Ett exempel är den tyska översättningen *Bibel in gerechter Sprache* (2008), vilket på engelska blir "the Bible in a just language" och på svenska alltså "Bibeln på ett rättvist språk". Här är det tydligt att översättningen – som del av sin tyska kontext – vill vara konsinkluderande men också få bort anti-judiska stereotyper och främja interreligiös dialog. Den lyfter också fram sociala rättvisefrågor av olika slag. Språket ska vara "rättvist" och översättningen främja rättvisa utifrån övertygelsen att rättvisa är centralt i Bibeln. Samtidigt ges "rättvisa" innebörd i översättningens kontext (kön, judisk-kristna relationer, social rättvisa) (Scholz 2010:10-12). Översättningen mötte närmast våldsamma reaktioner både i kyrkor och media (15-16).

Utöver valet mellan den bredare och den snävare betydelsen av "inkluderande språk" måste den som vill förstå diskussionen om inkluderande språk och den som vill använda ett sådant språk göra vissa andra val.

Ett val är om det inkluderande språket ska begränsas till det språk som används om människor eller också inkludera språket för att tala om Gud samt det språk som används om Jesus. De här tre områdena är också relevanta för bibelöversättningar.

I arbetet med gudstjänsttexter och psalmer är detta lätt tillämpligt. Det är möjligt att där aktivt arbeta för att skapa ett språk som är inkluderande när det gäller människor, och konsekvent talar om oss som "döttrar och söner", "bröder och systrar" samt använda formuleringar som visar att unga, gamla inkluderas samt människor av olika etnicitet, att inte människor med sjukdomar och funktionshinder exkluderas – etc. Samtidigt kan den som gör det av teologiska skäl behålla ett traditionellt språk för Gud som Fader, Herre, Konung. Detta bibelförankrade språk antas då inte vara helt kulturbundet, inte ett rent mänskligt språk, utan på något



sätt faktiskt säga något verkligt om Gud som inte kan sägas på andra sätt.

Ivarsson visar med engelska exempel på bibelöversättningar – som några av dem bara omfattar delar av Bibeln – att vissa använder inkluderande språk enbart om människor. Ivarsson beskriver de översättningar han presenterar som använder inkluderande språk om människor som mer försiktiga. Deras bruk av inkluderande språk är framförallt ett sätt att skapa ett nutida och begripligt språk. Bibelspråket får här följa med i engelskans allmänna utveckling mot att bli mer inkluderande med avseende på kön. I förord till vissa sådana översättningar görs också klart att syftet med översättningen är att nå människor med Bibelns budskap. Syftet är alltså klart missionerande (Ivarsson 1990:38)

Den svenska diskussionen, nu senast diskussionen om provöversättningen av Galaterbrevet och delar av Lukasevangeliet har ju främst rört inkluderande språk med avseende på människor. Kort sagt: ”bröder” blir ”bröder och systrar”, ”söner” blir ”barn” om så är möjligt. Översättare kan också använda till exempel tredjepersons former i plural ”de som” i generella utsagor om människor även om grundtexten har ”han som”. Det är också möjligt att i översättningar skapa inkluderande språk i bredaste mening om Gud, och om Jesus.

Förändrar språket om Gud

Andra översättningar förändrar inte bara språket om människan utan också språket om Gud, utifrån övertygelsen att allt mänskligt språk om Gud är just mänskligt språk för att tala om en verklighet som språket inte kan uttrycka. Det språk vi använder säger därför mer om oss än om Gud själv. Vidare antas då vanligen att språket gör något med oss. Om Gud bara kan beskrivas med KINGFAP-language säger det något om normerna för vad som är stort och ytterst värdefullt i det samhälle där språket används, men det förstärker också de föreställningarna och bidrar därmed till ned-

värdering av kvinnor och det som betraktas som kvinnligt. Till detta kan läggas möjligheterna att använda inkluderande språk om Jesus.

Att översätta ”Gud”

När det gäller Gud kan översättare välja att undvika manliga benämningar som ”fader” och använda ”Gud” eller sådant som ”the Sovereign”. En annan möjlighet är förstås att översätta ”God the Father and Mother”. När det gäller Jesus kan den historiske personen Jesus från Nasaret omtalas med maskulina pronomen. Däremot kan andra ord sökas när det handlar om den pre-existente och/eller den uppståndne, och när det gäller de titlar som används för att beskriva hans bestående betydelser. Det kan handla om att helt enkelt genomgående använda ”Jesus” eller ”Kristus” för att markera att det viktiga inte är att han var man utan att han var människa – Titeln som på engelska brukar översättas ”the Son of Man” (Människosonen på svenska) kan översättas ”the Human One” och ”the Son of God” översättas ”the Child of God”. (För fler konkreta exempel ur översättningar som följer lite olika principer rekommenderar jag Ivarsson 1999: 27-33) I den tyska översättning till ”rättvist språk” som nämns ovan hanteras överstämningen av Guds namn så att ordet markeras särskilt tydligt i texten. I marginalen återges flera olika möjliga namn för Gud, både manliga och kvinnliga, inklusive det hebreiska ”Adonaj”, det vanliga tyska ”Gott”, och benämningar som ”den Levande”, ”den Evige”. Därmed sägs att Guds namn är icke möjligt att översätta.

När detta nu är sagt måste jag vända mig till den kritiska diskussion som förts om ”inkluderande språk”. Ivarsson sammanfattar väl diskussionsläget fram till sent 1990-tal, särskilt när det gäller inkluderande språk i snäv mening, könsinkluderande språk (Ivarsson 1999:16-17 med referenser).

Ett viktigt arbete är Deborah Cameron *The Feminist Critique of Language* (1990). Cameron, en feministisk

forskare i lingvistik, sammanfattar där positionerna i feministisk kritik av språket, och detta alltså generellt. Även här måste jag alltså hänvisa till ett arbete som väl sammanfattar diskussionen som den förts fram till 1980-talets slut: en aktuell forskningsöversikt skulle behöva följa de feministiska lingvistiska diskussionerna vidare. Det intressanta är att de två positioner Cameron identifierar går att applicera på de kyrkliga diskussionerna om inkluderande språk, åtminstone som en utgångspunkt. För ett definitivt ställningstagande i nuet skulle inte bara utvecklingen i lingvistik behöva följas utan också utvecklingen inom översättningsteorier, konsekvenserna av postmoderna teoriers förståelse av hur språket skapar verklighet – med mera.

Två skilda positioner

Cameron identifierar två positioner i debatten fram till 1980-talets slut. Den ena hävdar mycket starkt att språket har makt över tanken. Språket är ett medvetet använt redskap för att upprätthålla kvinnoförtryck och de kvinnor som vill forma ett nytt samhälle måste forma ett helt nytt språk. Det räcker inte med ett könsneutralt språk för även det kan osynliggöra och förtrycka kvinnor. Bland teologer har denna position framförallt företrätts av Mary Daly. Den andra positionen ser istället språket som ett symptom som ser språket som symptom vill i stället reformera. När samhället genom långsamma processer förändras mot jämställdhet i en process måste också språket följa med, annars blir språket vilseledande eller obegripligt. Men det handlar alltså, som på alla andra områden, om en långsam reformprocess. För dem som ansluter sig till den positionen blir skapandet av inkluderande språk en central och integrerad del av reformarbetet.

Så här långt har alltså främst skälen för att bruket av inkluderande språk ett viktigt feministiskt projekt redovisats. Jag har ovan antytt att



bibelöversättningar till inkluderande språk också kritiserats av feministiska skäl. Ivarsson sammanfattar den kritiken, så som den såg ut vid 1990-talets slut, inom ramen för en kort översikt av olika former av kritik mot inkluderande språk i bibelöversättningar (Ivarsson 1999:33-38).

Ivarsson identifierar först, före den feministiska kritiken, dels den lingvistiska och dels den traditionalistiska kritiken. Den lingvistiska kritiken handlar bland annat om hur långt en översättning kan gå i sin tolkning av texten och om ifall översättare har till uppgift att aktivt driva förändringar av språket (Ivarsson 1999: 33-35, 38-39). Den "traditionalistiska kritiken" innebär, kort och förenklat, att inkluderande språk där bibeltexten inte har det förvränger bibeltexten, alltså Guds ord, och dessutom skapar osäkerhet om vad i texten som faktiskt är Guds ord och vad som är översättarens påfund (Ivarsson 1999:35-36, 38-39).

Feministisk kritik av könsinkluderande språk i bibelöversättningar kan formuleras på lite olika sätt. En linje i kritiken är att det är ett steg i rättriktning men inte går tillräckligt långt medan andra anser att sådana översättningar maskerar kvinnoförtrycket. Översättningarna bör i stället synliggöra sexismen i bibeltexterna så att läsaren kan ta avstånd från texternas världsbild allmänt och förstås särskilt kvinnosynen. Kvinnor som gör detta kan sedan börja tro på sin egen auktoritet att tolka texterna, skriva kommentarer eller formulera andra former av nytolkningar av bibeltexterna (Ivarsson 1999:37 med flera exempel och referenser).

Den som vill bredda och fördjupa förståelsen av hur feministisk diskussion av bibelöversättningsproblematik fördes runt 1990, och därmed få fördjupning i grundläggande alternativ i diskussionen, kan gå vidare med de bidrag som inkluderas i en sektion om bibelöversättning i *Journal of Feminist Studies in Religion* 6/21990 s 25-85 som ligger till grund för Ivarssons framställning. Detta kan komplet-

teras med en nyare artikel, som relaterar diskussionen till de förändrade översättningsideal som framförallt Rikard Pleijel behandlade i sin artikel: Susanne Scholz "Bible as Men's Word?" *lectio difficilior* 1/2010 (om översättningsteori se särskilt Scholz 2010:1-5)

Scholz förhåller sig dock inte till den feministiska kritik av översättningar till inkluderande språk som nämnts ovan, att de maskerar förtrycket. Hon betonar framförallt hur också bibelöversättningsarbete är del av sina sociala, politiska och kulturella sammanhang och därmed del av maktkamper. Inkluderande bibelöversättningars uppgift blir att påminna läsarna om de löften som bibeltexterna ger om att erfarenheter av det gudomliga som texterna beskriver förändrar människors liv så att vi kan delta i arbete för fred, rättvisa och hållbar utveckling. Som jag tolkar Scholz blir alltså dessa översättningar, om de görs enligt de linjer som den tyska översättningen till "ett rättvist språk" pekar ut, viktiga som både teologiska och politiska handlingar. Bibelöversättning blir då också ett kreativt tolkande arbete som så vitt jag förstår går utöver det vi normalt förknippar med en översättning in i ett nyskapande, även om det också måste behålla sin relation till bibeltexterna. Frågorna hur det ska gå till lämnas öppna, men den tyska översättningen till ett rättvist språk visar en möjlig väg.

Så fortsätter alltså diskussionerna också bland dem som delar feministiska värderingar och integrerar dem med sin kristna tro om vilken roll bibelöversättning kan spela. Jag är själv med på Scholz politiska perspektiv och vill delta i arbetet för rättvisa, men är inte klar över hur hon tänker sig översättningens roll. Inte heller är jag färdig med hur vi ska hanera spänningen mellan ett nytt översättningsideal om att bibelöversättningar inte ska tämja bibeltexterna, inte ska påtvinga dem våra ideal som en kolonialherre gör med de koloniserade folken utan våga låte

det främmande i dem bli tydligt men som samtidigt vill ha ett inkluderande språk.

Viktigt pedagogiskt arbete

En ny översättning, särskilt om den väljer att synliggöra det problematiska språket i Bibeln, kommer kräva det jag skrev ovan om begripligt kringmaterial men också ett stort pedagogiskt arbete i församlingarna. Jag ser ännu inte hur det ska göras. För min del slutar det här arbetet med öppna frågor som jag hoppas också ska kunna ställas och diskuteras av er som läst min text. Och jag hoppas jag kunnat ge en bild av hur diskussioner förts och vilka alternativ som finns och därmed bidragit till den fortsatta diskussionen om bibelöversättning.

HANNA STENSTRÖM

Litteratur

Byrskog, Samuel *Att översätta gamla texter* (*Svensk Kyrkotidning* nummer 11, 2015, s. 349-351).

Ivarsson, Fredrik *Evangelium enligt Markus och Maria*, (Tro& Tanke 1999:4), Uppsala; Svenska kyrkans forskningsråd *Journal of Feminist Studies in Religion*, vol 6: no 2, 1009 s 25-85

Pleijel, Rickard *Bibel 2000 och provöversättningen "När tiden var inne"* (*Svensk Kyrkotidning* nummer 1, 2016, s. 20-23).

Scholz, Suzanne "The Bible as Men's Word? Feminism and the Translation of the Hebrew Bible/Old Testament", *Lectio difficilior* 1/201, www.lectio.unibe.ch

Noter

1 I senare delen av sitt arbete för Ivarsson en självständig diskussion om hur en översättning av Markusevangeliet till det han väljer att kalla "inklusive språk" skulle kunna se ut, med utförliga resonemang om sina översättningsprinciper (Ivarsson 1999:40-93). Jag blir tyvärr tvungen att lämna detta omfattande arbete åt sidan här, med den markeringen att här finns ett arbete gjort som kan vara intressant för de nu pågående diskussionerna, och detta oavsett om vi håller med Ivarsson eller ej. Det är dock viktigt att minnas att Ivarssons arbete är mer än femton år gammalt och att det avspeglar den tidens forskningsläge, vilket innebär att det kan behöva belysas av framförallt senare utveckling inom översättningsteori.